IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

In Form sein
Zur phänomenologischen Ontologie normaler Körpererfahrung

Thomas Rolf

Zusammenfassung
Ausgehend von der Erfahrung sowie der Tatsache, dass Menschen sich in Form bringen können, behandelt der Aufsatz die Metaphysik körperlicher Fitness. Es soll einerseits gezeigt werden, dass sich das ‚Sein in Form' mit Aristoteles als Gestalthaftigkeit der Materie bestimmen lässt – eine Bestimmung, die insofern ontologischer Art ist, als sie den menschlichen Körper als formbaren physischen Gegenstand auffasst. Andererseits sollen die Grenzen der Ontologie des Körperlichen durch eine Phänomenologie des in-Form-seins abgesteckt werden. Die Notwendigkeit hierzu resultiert aus dem Umstand, dass das Sein in Form im umfänglichen Sinn nicht nur durch Materiezustände des Körpers, sondern stets auch durch das Gefühl bzw. die phänomenale Erfahrung von Fitness determiniert wird. Durch die exemplarische Bezugnahme auf extremsportliche Überformalisierungen des Körpers soll sich insgesamt herausstellen, dass und wie ontologische und phänomenologische Aspekte in der Beschreibung normaler Körpererfahrung zusammengehören.

Schlüsselwörter
Anthropotechnik, Extremsport, Form, Körperkult, Materie, Ontologie, Phänomenologie, Selbsterfahrung

Abstract
Based on the experience and fact that human beings are able to bring and to keep themselves into form the paper deals with the metaphysics of physical fitness. It is to be shown that 'being in form' can be taken ontologically as a way of shaping the body as a material object. At the same time the limits of the ontology of the body come into view. This is because 'being in form' is, in its full extension, not only an objective physical state but – as a state of this kind – necessarily based upon phenomenal experience, which means: the feeling of physical fitness. Especially with regard to the case of extreme sports it should become evident that ontological and phenomenological aspects have to be conjoined within in the description of normal body experience.

Keywords
Corporeality, extreme sport, form, material, ontology, phenomenology, self-awareness

1 Spürbar in Form: Körperkult und Anthropotechnik

Wie Peter Sloterdijk unlängst sehr eindrucksvoll dargestellt hat, sind Menschen, neben vielem anderen, übende Wesen (Sloterdijk 2009). In körperlicher wie geistiger Weise streben sie, als Kantische Anthropotechniker in pragmatischer Hinsicht, danach, etwas aus sich zu machen. Sie bemühen sich, aus dem Gefängnis ihres jeweils aktuellen physischen, seelischen oder geistigen Soseins auszubrechen, indem sie, gemäß dem anthropotechnischen Imperativ ‚Du musst dein Leben ändern', einem mehr oder minder imaginären Zielzustand der Fitness sowie der damit vermeintlich einhergehenden Glückseligkeit entgegen trainieren.

Eine derjenigen Formen, in denen sich dieses Streben umgangssprachlich artikuliert, ist die Rede davon, man müsse – sei es dauerhaft, sei es zeitweise – ‚in Form sein‘ oder, sofern man es aktuell eben nicht ist, wieder ‚in Form kommen‘. Die vorphilosophischen Assoziationen, die dieser Ausdruck hervorruft, sind zahlreich; denn sehr vieles kann, auf sehr unterschiedliche Weise sowie in sehr unterschiedlicher Hinsicht als ‚in Form seiend‘ betrachtet werden. So können Menschen etwa geistig oder körperlich in Form sein, und sie können diesen Zustand jeweils auf höchst unterschiedliche Weise herbeiführen. Überhaupt gilt, dass sich das Sein in Form auf sehr differenzierte Weise phänomenalisieren kann: etwa als spür-und sichtbare Körperkondition, als Präzision und Frische des Denkens (selbst noch im ‚hohen‘ Alter) und schließlich sogar, wenngleich bereits im übertragenen Sinne, als Sein auf dem neuesten Stand (im Sinne bestmöglicher Informiertheit). Natürlich wissen die Philosophen, dass der Formbegriff eine lange Tradition hat, und dass er in seinen antiken Ursprüngen vor allem für einen bestimmten Konstitutionsaspekt an den Dingen der äußeren Erfahrung reserviert war. Das logische Subjekt des *vorphilosophisch* gemeinten in-Form-seins ist jedoch nicht das Ding, sondern in der Regel der Mensch: denn man kann zwar sinnvoll davon sprechen, dass man *sich* (geistig ist oder körperlich) in Form hält, nicht aber, dass ein Auto, ein Haus oder ein Schlittschuh in Form ist. Natürlich erkennt man auch heute noch die allgemeine Formbestimmtheit der Dinge als solche an. Wo es aber dezidiert um das ‚Sein in Form‘ geht, dort wird der Formbegriff bereits in der Umgangssprache sowie im Alltagsdenken eher *anthropo*technisch konnotiert. Die Form gilt in diesem Zusammenhang als etwas, was die Menschen an sich selbst hervorbringen oder herstellen können. Die Form ist also nicht jederzeit einfach da, sondern muss unter Einsatz entsprechender Leistungen verwirklicht oder aber, wenn verwirklicht, in der Wirklichkeit gehalten werden.

Die Rede vom Sein in Form zieht semantisch weite Kreise. Nur auf einige dieser Kreise kann hier etwas näher eingegangen werden. So verknüpft sich die Vorstellung des in-Form-seins gedanklich nicht selten mit dem Gefühl, eine Existenz auf dem Höhepunkt, also ein in der jeweiligen Hinsicht optimiertes Dasein zu führen. Attestiert man beispielsweise einem Sportler, er sei in Form, so meint man damit wenigstens einen der Gründe zu kennen, warum er als Sieger aus dem Wettkampf hervorgeht. Bescheinigt man ihm dagegen schlechte oder gar gänzlich mangelnde Form, so meint man damit, dass sich seine Unterlegenheit, charakteristisch ausgedrückt, einem ‚Form-Tief‘ verdankt. Nur vordergründig liegt solchen Attestierungen eine rein deskriptive Phänomenologie körperlicher Zustände zu Grunde. Denn mit den Bedeutungen einerseits des Hohen (‚Höchstform‘), andererseits des Tiefen (‚Formtief‘) verbinden sich im Alltagsbewusstsein teils axiologische (also wertende), teils präskriptive (also im weitesten Sinne normative) Konnotationen. Das ‚Oben-auf-sein‘ dessen, der in Form ist, gilt subjektiv wie objektiv als wertvoll; und gerade weil dies so ist, kann dem Menschen das Sein in Form in der Weise, wie es von Sloterdijk kulturanthropologisch entfaltet wird, zu einem existenzästhetischen Imperativ, also einem Aufruf zur Selbstsorge werden. Dagegen konnotieren die Ausdrücke ‚Formtief‘, ‚Formschwäche‘, vor allem aber die geradeheraus negative Phrase vom ‚außer-Form-sein‘ den Zustand desjenigen, der dem Aufruf zur Formgebung zumal in kompetitiver Hinsicht nicht nachkommt.

In Form sein und außer Form sein: Zwischen diesen gedanklichen Grenzmarken bewegt sich heutzutage nicht zuletzt der Umgang des Menschen mit seinem eigenen Körper, um den allein es im Folgenden gehen wird. Der obere Grenzwert physischen Seins in Form liegt, allgemein formuliert, in der optimalen Beherrschung der somatischen Materie durch den Übenden; wobei es eben im weitesten Sinne formstiftende Prozesse sind, aus denen die Exerzitien des sich in Form bringenden Menschen bestehen. An der unteren Grenzmarke dagegen ‚herrscht‘ Anarchie, und somit eigentliche Herrschaftslosigkeit: Hier tendiert das ungeübte (oder sich nicht in etwas ausüben wollende) Individuum dazu, im Formlosen und Amorphen zu zerfließen. Trainingsflüchtig gibt es sich der irrationalen Trägheit des jeweiligen Lebensaugenblicks sowie, in physischer Hinsicht, der akziden-

tellen, d.h. der nun einmal so (und nicht anders) seienden Zuständlichkeit des Körpers hin. Wer in Form sein will, der ‚tut etwas‘ für seinen Körper – sei es, dass er ihn in Bewegung hält, sei es, dass er an ihm Manipulationen vornehmen lässt, die seine Förmlichkeit von außen her sicherstellen. Wer dagegen körperlich nicht in Form ist (oder sich nicht in ihr hält), der ist zwar nicht geradezu objektiv formlos oder deformiert. Aber die mangelnde Spontanbereitschaft zur Formung hinterlässt an seinem Körper dennoch die Spuren so genannten Nichtstuns. Diese Spuren sind theoretisch etwas höchst Paradoxes. Sind es doch die Spuren dessen, der gerade nicht ‚spurt‘, der also keine inneren oder äußeren Formlinien durch seinen Körper zieht – oder sie von außen, z.B. chirurgisch, ziehen lässt.

Den soeben skizzierten gedanklichen Grenzzuständen entsprechen, sofern man sich an die in der Sinnlichkeit unmittelbar aufscheinenden Wesensmöglichkeiten hält, *Grundtypen der Begrenzung* von Körper und Welt. Während das Sein in Form unter anderem durch eine Verstärkung der Grenze zwischen körperlichem Ich und physischer Umwelt charakterisiert ist – oder auch, wie etwa beim so genannten *body building*, durch die Binnenbegrenzung (‚Definition‘) einzelner Körperpartien am je eigenen Körper – phänomenalisiert sich das Sein außer Form dadurch, dass die Grenze zwischen dem Körper und seiner Umgebung durchlässig wird, sich also tendenziell in ein Nichts an Begrenztheit auflöst. Das biotheoretische Original dieser Grundtypik findet sich, wie man seit Helmuth Plessner weiß, im Sein der Pflanze, welche in ihrer offenen Positionalität naturgemäß ein form- und grenzenloses Seiendes ist. Fast ist dieser Ausdruck, also der des grenzenlos-Seins des Pflanzlichen, noch zu stark: Denn die Pflanze ‚ist‘ ja nicht eigentlich Sein außer Form, sondern – indem sie grenztypologisch offene Positionalität verwirklicht – *ist* sie vielmehr gar nicht, sondern sie *geschieht* gleichsam nur als ein ständiges zu-sich-Werden in „wesenhafter Unfertigkeit“ (Helmuth Plessner 1975, 221). Es ist, von hier aus betrachtet, keineswegs willkürlich, wenn man die mangelnde Bereitschaft eines Menschen, sich körperlich in Form zu bringen, mit der (in der Regel moralistisch gefärbten) Bemerkung quittiert, dass dieser Zustand einem *Vegetieren* gleichkommt. Denn zweifelsohne bestehen zwischen dem eigentlichen Vegetieren des pflanzlichen Seins und dem analogen Vegetieren in Gestalt menschlicher Körperformvernachlässigung strukturelle Parallelen, die – abgesehen vom Phänomen mangelnder Bewegung *qua* aktiver Ortsveränderung – insbesondere die formale Grenztypik zwischen Organismus und Umwelt betreffen.

Zur formalen grenztypologischen Differenz zwischen dem Sein in und dem Sein außer Form gesellt sich eine *charakterologische* Differenz hinzu. Hierbei handelt es sich um einen Unterschied, der insbesondere im spezifischen „Wie des Wirkens“ (Josef König) des geformten bzw. des ungeformten Körpers aufscheint. Charakteristisch für den formierten Körper dürfte unter anderem dessen fest- oder hart-Wirken sein: Körper in Form erwecken den (durchaus ambivalenten) Eindruck, zugleich inert zu sein und unter innerer Spannung zu stehen – also *so* in sich zu ruhen, dass mit der Wirkung eben *dieses* Ruhens der Eindruck ständiger Sprung- und Explosionsbereitschaft einhergeht.[1] Charakteristisch für den formlosen Körper dagegen ist, neben durchaus anderen Charakterzügen, sein eigentümliches flüssig-Wirken: dies allerdings nicht im Sinne der (eher für formierte Körper charakteristischen) Fluidalität seiner Bewegungsabläufe, sondern im Sinne seiner puren Materialität, die als eine Art von Wässrigkeit erscheint.[2] Die Verbindung von grenztypologischer und charakterologischer Betrachtung drängt sich im Falle des außer-Form-seins besonders auf. Dem strukturellen *Verschwimmen* der Körper-Welt-Grenze (als einer Weise willkürloser Maßlosigkeit) entspricht die charakteristische *Fluidität* des formlosen Körpers, welcher eben als wässrig-*Wirkender* ein ‚Körper‘ ist, der zur Welt hin *überzufließen*, sich mit der Welt zu assimilieren scheint.[3]

Sicherlich nicht zufällig bespricht Immanuel Kant den zuletzt genannten Existenzzustand, also den des außer-Form-seins, unter dem Stichwort einer Anthropologie in *physiologischer* Hinsicht.[4] Denn tatsächlich ist es am unteren Grenzwert des in-Form-seins das rohe, also noch durch keinerlei „Formtrieb“ (Friedrich Schiller) subjektiv motivierte oder durch Formung objektiv bearbeitete physische Sosein des Menschen, welches sich in diesem Zustand sowohl der körperlichen Selbsterfahrung als auch der den Körper beobachtenden Vernunft aufdrängt. Der Körper, wie er, idealtypisch betrachtet, vor jeder Formgebung als pure Materialität da ist, hat aus erst- wie drittpersonaler Perspektive etwas höchst Eigenartiges an sich; ein Moment, das der Erfahrung immer sogleich entgeht, wenn sich die spür- oder sichtbaren Spuren von Übung, Bewegung und Gestaltung an ihm zu zeigen beginnen. Paradoxerweise nämlich ist es so, dass in diesem Grenzzustand – also im Falle äußerster Formlosigkeit der Physis – das theoretisch zu erwartende *subjektive* Hervortreten der Materialität des Körpers ausbleibt. Der Mensch spürt sich, einfach gesagt, als körperliches Wesen gerade dann am Wenigsten, wenn an seinem Körper die Akte der Formung unterbleiben. Obwohl er in diesem Zustand zwar, ontologisch betrachtet, reine Körperlichkeit *ist*, ist es ihm zugleich phänomenologisch unmöglich, sich als eine solche *zu erfahren*. Die auffällige Gegenläufigkeit von ontologischer ‚Verkörperlichung‘ (absolutes Körper*sein*) und gleichzeitiger phänomenaler Entkörperlichung (vollständiger Mangel an Körper*gefühl*), das sich Stoiker und Epikureer übrigens in ethischer Absicht nutzbar zu machen verstanden, verknüpft totale Physikalität mit völliger somatischer Apathie. Der Empfindungslosigkeit des Körpers (als eines normalerweise *qua* Formung subjektiv spürbaren Leibes) korreliert in diesem Fall seine durch nichts beeinflusste oder bewegte Vorhandenheit als ausgedehntes und unmotiviertes Ding unter Dingen. Es ist nun zwar nicht so, dass der Mensch nicht auch dies wäre, nämlich dinglicher Körper unter bzw. neben anderen Körpern, die in der Welt da sind. Aber der Mensch ist dieser Körper, wie die Phänomenologen erkannt haben, normalerweise *als Leib* bzw. leiblich; womit unter anderem gemeint ist, dass Menschen ihr Körpersein bzw. das ihren-Körper-Haben durch Leibesempfindungen subjektiv entdecken.[5]

Man versteht von hier aus sehr gut den sachlichen Grund, der im menschlichen Drang nach Körperkultivierung mittels anthropotechnischer Formgebung seinen Ausdruck findet. Ebenso gut versteht man, warum sich dieser Drang primär phänomenologisch, also unter Bezugnahme auf die Möglichkeit und Wirklichkeit leiblicher Selbsterfahrung rekonstruieren lässt. Um die eigene Körperlichkeit (von innen heraus) spüren bzw. (beim Blick in den Spiegel äußerlich) erfahren zu können, muss es zu einer Transzendierung des puren *Seins* der Körperlichkeit kommen; wie denn auch der Mensch gerade insofern etwas anderes ist als (weltlich vorhandene) physische Ausdehnung, als er seine Physikalität als solche zu *erleben* in der Lage ist. Erkundigt sich man nun genauer danach, wann und wie dem Menschen diese (zuerst wohl von Arthur Schopenhauer entdeckte) Differenz offenbar wird, so fällt die Antwort nicht schwer: Der Mensch vermag die Physis, die er ist, nur dann auch als *seine* Physis zu erleben, wenn diese in irgendeiner (und von Fall zu Fall empirisch näher bestimmten) Weise in Form ist.

Was diesbezüglich die Information für das wahrnehmende Erkennen ist – nämlich das Medium des Übergangs zwischen dem Sein der Welt und ihrer subjektiven Repräsentation – das ist in somatischer Hinsicht die physische Formung des Körpers, die durch dessen aktive Auseinandersetzung mit der Welt zum Erlebnis von Wirklichkeit wird. Die Wirklichkeit, die beispielsweise durch körperliches Training erlebnismäßig erschlossen wird, ist dabei nicht nur die des eigenen Leibes in seiner Empfindlichkeit und Spürbarkeit. Erschlossen wird so zugleich das Wirklichsein der Welt selbst, die sich im körperformierenden Training unter anderem als physischer Widerstand offenbart. Nicht selten ist körperliche Selbsterfahrung, etwa beim Hantelstemmen oder beim ‚gemeinsamen‘ Boxkampf, ein Kräftemessen; und ein solches beinhaltet aufgrund des darin stattfinden-

den Kontakts einander widerstehender Materien die unmittelbare Verknüpfung von Realität mit Realität. Nicht von ungefähr glaubten Philosophen wie Wilhelm Dilthey und Max Scheler, in der physischen Widerstanderfahrung ein Kriterium für die Realität der ‚Außenwelt' gefunden zu haben. Ob dieser Versuch *erkenntnistheoretisch* geglückt ist, darf aus gutem Grund bezweifelt werden; zumindest so lange, wie man Wirklichkeit mit ‚äußerer' Realität identifiziert und dabei vergisst, dass natürlich auch ‚innere', also seelische und mentale Prozesse, im strengen Sinne *wirkliche* Prozesse sind. Das Erkennen der Welt in ihrer inneren oder äußeren Wirklichkeit ist eines, das Erfahren bzw. Erleben von Welt ein zweites und kategorial anderes. Aus der Binnenperspektive phänomenaler Selbsterfahrung lässt sich jedenfalls ohne Zweifel feststellen, dass der Mensch das Wirklichsein des Wirklichen insbesondere dann erfährt, wenn Leiber auf Körper (oder andere Leiber) treffen, um sich dabei *zugleich* äußerlich zu formen (oder auch zu deformieren) und innerlich zu empfinden.[6]

Es ist nun dieses zugleich-Bestehen von objektiver Formung und subjektiver Empfindung, das auf natürliche Weise eine Brücke zur Psychosomatik des in-Form-seins schlägt. Zum Verständnis dieser Brücke kommt es wesentlich darauf an, die Gleichzeitigkeit von Körperlichkeit und Empfindung als *reale* Gleichursprünglichkeit von Körper-sein und Körpererfahrung zu begreifen. Um nachzuweisen, dass es sich beim Begriff der Gleichursprünglichkeit keineswegs nur um eine für theoretische Zwecke erdachte Metapher handelt, ist es ratsam, zunächst die ontologische Dimension des in-Form-seins für sich genommen zu betrachten (2) und zu zeigen, wie sich von hier aus die Tore zur Phänomenologie körperlicher Selbsterfahrung (3) von selbst öffnen. Die Notwendigkeit einer theoretischen Verzahnung von Ontologie und Phänomenologie hat, so soll sich insgesamt zeigen, ein Fundament in der epoché-losen, also der vortheoretischen ‚Sache'. Denn auf intime Weise besteht das körperliche *Sein* in Form mit dem phänomenalen *Erlebnis* des in-Form-seins zusammen, ohne sich doch geradewegs mit ihm zu decken.

2 Zur Ontologie körperlicher Formung

Die phänomenologische Bestimmung, welche die Spürbarkeit des eigenen Leibes an dessen Geformtheit bindet, passt überraschend gut zu einer traditionellen ontologischen Beziehung, zu welcher sie freilich zugleich in charakteristischer Weise quer steht.[7] Dies zeigt sich in der Rückschau auf Aristoteles. Bereits in der aristotelischen Ontologie gelten Materie und Form als gegenstandskonstitutive Momente, die sich allenfalls gedanklich, also mittels Abstraktion, aus ihrem ontischen Zusammenhang heraustrennen lassen. In seiner Metaphysik sowie seiner Naturphilosophie orientiert sich Aristoteles zur Bestimmung der gegenständlichen Verbundenheit von Materie und Form methodisch an dem Prinzip, schroffe Seinsgegensätze zu vermeiden; zumindest dort, wo es, jenseits der Aristoteles noch ganz unvertrauten Problematik der Selbsterfahrung, um den Hylemorphismus wahrnehmbarer Objekte (Naturgegenstände und Artefakte) geht. Zwar ist Aristoteles' Metaphysik ebenso um die Substanzkategorie zentriert wie seine ‚regionale' Ontologie der physischen Welt. Aber auch wenn er zweifelsohne Substanzdenker ist, so ist er zugleich doch kein Substanz*gegensatz*-Denker, wie dies typischerweise etwa für Réne Descartes gilt. Eindeutig unterscheidet sich beispielsweise der aristotelische Begriff der Materie „vom modernen Materie-Begriff, der – etwa im Sinn des ‚ausgedehnten Seienden' (*res extensa*) Descartes' – nicht wesentlich den Bezug auf etwas Geformtes besagt“ (Josef de Vries 1993, 63). Wie Materie für Aristoteles nicht pure Ausdehnung, so ist natürlich auch Form für ihn nicht etwa, wie später für Descartes, ‚reines' Denken oder Bewusstsein. Die basalen Oppositionen beider Denker sind nicht nur nicht gleichbedeutend. Sie stehen vielmehr deshalb vollständig quer zueinander, weil die Materie bei Aristoteles im (übrigens bloß funktionellen) Gegensatz zur Form steht, und weil zudem beide Begriffe bei ihm Seiendes repräsentieren, das unabhängig von ‚bewusstem Sein ', also Descartes' späterer *res cogitans* ist.

Was im Materie-Form-Zusammenhang die Seite der Form anbelangt, so ergibt sich deren gegenstandskonstitutive Funktion aus Aristoteles‘ bekannter Kritik an Platons Ideenlehre. In dieser vollzieht sich eine Verweltlichung der Ideen Platons dadurch, dass diese ihre logische Selbstständigkeit einbüßen und zu immanenten Gestaltungsprinzipien empirischer Dinge werden. Damit diese Realisierung, also die Verwandlung eines rein logisch verfassten Eidos in eine realontologisch verfasste Gestalt (*morphé*) möglich wird, ist auch am entgegen liegenden Pol, also an dem der Materie, eine Umakzentuierung unabdingbar. Die Materie nämlich muss sich, bildlich ausgedrückt, ihrer eigenen Formbarkeit gleichsam entgegen bewegen – was sie eben nur dann vermag, wenn sie nicht mehr als so genannte „erste Materie“ (*materia prima*)[8] bloß den letzten und sozusagen passiven Seinsgrund der Formung bildet, sondern sich dieser entweder defensiv als form*bar* oder offensiv als praktisch formungs*bereit* anbietet. Aristoteles trägt diesem innovativen Gedanken in doppelter Weise Rechnung: erstens dadurch, dass er die Hyle, anstatt sie ‚materialistisch‘ als unbearbeiteten Rohstoff zu verstehen, selbst zu einem Prinzip erklärt, um sie damit der ontologischen Dignität der Form, die ihm selbstverständlich als Prinzip gilt, anzunähern[9]; zweitens dadurch, dass er den gegenstandskonstitutiven Zusammenhang von Materie und Form mit dem dynamischen Beziehungstyp von Potenzialität und Aktualität verknüpft, wodurch die Materie bereits intrinsisch als *mögliche Wirklichkeit* verstanden werden kann.

Es sei hier dahin gestellt, ob zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit auf der einen sowie zwischen Potenzialität und Aktualität auf der anderen Seite tatsächlich strenge Parallelität herrscht.[10] Fest steht, dass Aristoteles darum bemüht ist, die von Platon herstammende dualistische Auffassung von Sinnlichkeit und Vernunft im Innern des Verhältnisses von Materie und Form ontologisch so zu vermitteln, dass es zu einer funktionellen Beziehung beider gegenstandskonstitutiven Momente kommt.[11] Wesentlich ist zudem, dass Aristoteles die Funktionalität von Materie und Form nicht statisch auffasst, sondern an das Phänomen endlicher Veränderlichkeit, also an das Entstehen, die Verwandlung und das Vergehen von Gegenständen knüpft. Grundsätzlich kann sich laut Aristoteles nur das verändern, was über ein körperliches Substrat verfügt (vgl. Aristoteles 2005, Buch VIII, 1044b27ff.); ja es ist geradezu die „Materie, aus der etwas entstanden ist, […] dafür verantwortlich, dass es wieder vergehen kann“ (Johannes Hübner 2005, 273).[12] Während sich beim Entstehen und Vergehen eines Gegenstandes dessen Substanz als solche verändert, bleibt innerhalb der rein bewegenden (inneren wie äußeren) Veränderung (*kínesis*) des Gegenstandes dessen Substanz erhalten, während sich das Akzidentelle an ihm wandelt. Daraus, dass Aristoteles die Veränderung insgesamt als Verwirklichung einer Möglichkeit beschreibt, lässt sich folgern, dass Materie und Form in Bezug auf das Phänomen der Veränderung in bestimmter Weise zueinander gelagert sind: In der Form verwirklicht sich die Materie, die vordem bloß die Möglichkeit (*dýnamis*), etwas bestimmtes Gegenständliches zu sein bzw. zu werden, besitzt. Dies wiederum bedeutet, dass es letztlich die Materie selbst ist, die, so kontraintuitiv es zunächst auch erscheinen mag, den Übergang von einer Form zu einer anderen vollziehen kann (vgl. Aristoteles 2005, Buch XII, 1069b35-1070a2). Sprachlich äußert sich dies sehr subtil darin, dass man den Stoff als dasjenige anspricht, was *sich* durch Formung verändert, während es ein solches ‚Sich‘ (der Veränderung) auf Seiten der Form, die den starren funktionellen Gegenpol zur *kínesis* bildet, nicht gibt.[13]

Zumindest im engeren Kontext des Verhältnisses von Form und Materie scheint so der Materie überraschender Weise ein eher substanzieller, der Form dagegen trotz ihrer Wesenhaftigkeit ein eher akzidenteller Charakter zuzukommen; wobei die Termini ‚substanziell‘ und ‚akzidentell‘ hier in einem nicht-technischen Sinne verwendet werden. In der Bildsäule, die aus der Verbindung von Materie (z.B. Erz) und Form (bzw. „Schema“ oder „Bild“; Aristoteles 2005, Buch VII, 1029a4) hervorgeht, ist und bleibt das stoffliche Erz trotz seiner formellen Veränderung substrathaft wesentlich: Es ist das Erz, das *sich* verändert, und zwar, indem es Formungs-

und Umformungsprozesse an sich ‚erfährt‘, ohne durch diese in seiner Natur bzw. in seinem Prinzip-sein hinzuzugewinnen oder zu verlieren. Natürlich verändert sich der Stoff durch die Formung, und natürlich ist jede Formung die Verwirklichung einer im Stoff als solchem bloß „dem Vermögen nach“ (Aristoteles 2005, Buch VIII, 1042b9) angelegten Wirklichkeit. Aber die verwirklichende Veränderung ist eben eine *dieses* je besonderen *Stoffes* (Erz), dagegen keine seines substrathaften Wesens (seiner ‚Stofflichkeit‘) selbst. Wenn heute übrigens in medienwissenschaftlichen Kontexten verstärkt auf die *Materialität* der Medien hingewiesen wird, welche unter dem Ballast formaler Kommunikationstechnologien anscheinend zerdrückt wird, so erinnert dieser Hinweis durchaus an die aristotelische Hochschätzung des Stofflichen als eines ebenso unverzichtbaren wie ‚eigensinnigen‘ Ko-Prinzips jedweder Formalisierung (vgl. Sybille Krämer 1998).

Gerade diese Eigensinnigkeit ist es, die ein überraschendes Licht auf die einleitend gestellte Frage nach dem Sein des Körpers in Form wirft. Während es aus einer spezifisch modernen Perspektive den Anschein hat, als liege der Möglichkeit zur Formung des Körpers dessen aktive Beherrschbarkeit zugrunde – gerade so, als seien Formungsprozesse notwendig aktive Prozesse bzw. als sei alle Formung eine Weise der Aktivität – liegt der Akzent bei Aristoteles offenkundig auf Seiten der Materie. Diese selbst gilt ihm als eigentliches Ermöglichungsprinzip aktueller Formveränderungen; und zwar auch dann, wenn sie, charakterologisch formuliert, „das an sich ‚Dunkle‘ [ist], das erst durch die erleuchtende Kraft des *eidos* ins Sichtbare hervortreten kann“ (Werner Marx 1972, 47). Wo es modern heißt: keine Veränderung, es sei denn durch ein in-Form-Bringen von Etwas, dort lautet es bei Aristoteles tendenziell umgekehrt: keine verändernde Formung aktiver oder passiver Art, die nicht durch die Natur des der Formung zugrundeliegenden Materials bestimmt wird. Was mittels formender Veränderung konkret aus Etwas werden bzw. sich an, mit oder in ihm verwirklichen kann, hängt, sofern man die Sache aristotelisch betrachtet, von den Wesensmöglichkeiten des Materials ab. Es sind die Grenzen des materiellen Substrats, die die Grenzen des jeweiligen hylemorphistischen Ganzen bestimmen; so dass der Form als solcher keine herrschende, sondern eher eine dienende Form zukommt. Hierzu passt denn auch die empirisch-psychologische Tatsache, dass es einem leichter fällt, den Gedanken einer formlosen Materie als den einer materielosen Form zu fassen. Zwar sind beide Gedanken *als* Gedanken gleichermaßen von der realontologischen Faktizität hylemorphistischer Einheiten entfernt, also gleichermaßen *real* unmöglich. In geistiger Hinsicht besteht zwischen ihnen aber ein Unterschied dennoch darin, dass sich eine (zumindest vage) Vorstellung von formloser Materie wesentlich leichter bilden lassen dürfte als eine anschauliche Idee von materieloser Form.

Der Sinn des aristotelischen Hylemorphismus zeigt sich, noch ganz diesseits des Bezirks phänomenologischer Selbsterfahrung, an der Erfahrung des sachlichen sich-Verhaltens empirischer Gegenstände.[14] Nicht jede Materie, so zeigt die gegenständliche Erfahrung, lässt jede beliebige Art verändernder Verwirklichung zu. Die sprichwörtliche Unmöglichkeit, aus einer Mücke einen Elefanten zu machen, hat, sofern man den Begriff des Machens hier pedantischer Weise materialontologisch versteht, einen aristotelischen Hintersinn. Zwar sind mit der Mücke diverse Formungen als solche ebenso *möglich* wie im Laufe des Mückenlebens auch ‚empirisch‘ *wirklich*. Die konkreten Spielräume der Formung, auf die es in dieser Betrachtung ankommt, finden dabei jedoch ihr Maß und ihre Grenze nicht an den ‚Möglichkeiten‘ der Formung selbst, sondern an denen des materiellen Substrats. Was denkmöglich bzw. im weitesten Sinne konzeptualisier- und vorstellbar ist: dass sich nämlich eine Metamorphose oder Transmutation von Mücken zu Elefanten in Denken oder Einbildungskraft vollzieht, das ist in Bezug auf eine strengere, d.h. realontologische Fassung des Materie-Form-Verhältnisses nicht möglich (bzw. unmöglich als *möglich* aufzufassen). Es ist, kurz gesagt, nicht *wirklich* möglich, d.h., es besteht keine diesbezügliche Realmöglichkeit. Eine wirkliche Mücke lässt *sich* aufgrund der Restriktionen, die

ihr durch ihre spezifische Materialität auferlegt sind, nicht ‚zu‘ einem Elefanten ‚formen‘ – und zwar weder aktuell noch potenziell. Dies bedeutet natürlich nicht, dass eine Mücke, sofern sie eben doch körperlich ist, nicht überhaupt ‚in Form‘ ist. Sie ist es aber eben nicht als ein *Anderes* ihrer selbst, sondern *so*, *wie sie es ist* – also als das Wesenswas (*tò tí ên eínai*), als welches sie wirklich ist. Als bestimmt geformter Körper ist die Mücke zwar auch ihrerseits formbar, aber sie ist eben nicht ‚trans-formierbar‘ – sofern Transformation eben gerade nicht ein sich-Verändern, sondern den Wechsel bzw. die ‚Überführung‘ eines Seienden (Mücke) in ein der Art nach Verschiedenes (Elefant) bedeutet.[15] Nur dann, wenn man es mit den vorgezeichneten ontischen wie begrifflichen Grenzen nicht ganz so genau nimmt, kann ein solcher Transformationsgedanke in Reichweite gelangen, und zwar selbst dann zunächst nur *als ein Gedanke*. Näheres dazu, wie ein solcher Gedanke sein Sein bald (vergeblich) sucht, bald konstruktiv-technisch erzeugt (und dann natürlich auch ‚findet‘), wissen die Evolutionstheoretiker zu berichten; oder auch, in eher praktischen Dimensionen zeitgenössischen Körperkults, die Gentechniker.

3 Zur Phänomenologie körperlichen in-Form-seins

Was für die sinnbildliche Mücke bloß sinnbildlich gilt, gilt für den wirklichen Körper des Menschen in seiner realen Formbarkeit buchstäblich. Fragt man aus gegenstandsontologischer Perspektive danach, woher die Grenzen der Körperkultivierung eigentlich stammen, so kommen – und zwar ganz unabhängig vom Hinweis auf ethisch Gesolltes, ästhetisch Gewolltes, rechtlich Erlaubtes oder kulturell Übliches – rein somatische Grenzen der formenden Körperkultur zum Vorschein. Diese Grenzen sind zunächst (noch) keine ‚Normen‘, also keine Grenz-Setzungen, die ja, indem sie auf menschlicher Konzeptualisierung beruhen, mehr oder weniger willkürlich sein können. Somatische Grenzen als solche sind Seinsgrenzen – also Grenzen dessen, was *sein* kann bzw. was mit etwas unter der Voraussetzung, dass dieses Etwas es selbst bleiben kann, *real* möglich ist. Anstatt von Grenzbewahrung aufgrund expliziter Normativität sollte man diesbezüglich schlicht von der *Normalität* desjenigen Gegenstandes oder Zustandes sprechen, der sich dauerhaft in ‚seinen‘ Seinsgrenzen bewegt. Auch in Bezug auf den Mitte-Charakter der Normalität ist übrigens Aristoteles, wenngleich in ethischer Ausrichtung, ein einschlägiger Autor. Dies zeigt sich in seinen Ausführungen zur *mesotés*-Lehre, die bekanntlich weder auf ein laues Mittelmaß noch auf einen arithmetischen Mittelwert abzielt.

Normalität ist, praktisch angesehen, das Sein und das sich-Bewegen innerhalb nicht selbst gesetzter Grenzen. Der im umfänglichen Sinne gute Sportler, also der, der neben dem Leistungsergebnis immer auch die immanenten Limitationen seines ‚Werkzeugs‘ im Auge hat, weiß um die normalen Grenzen seines Körpers sehr genau. Er ist deshalb darauf bedacht, seinen Körper so zu formen, dass dabei dessen eigene Möglichkeiten mehr wiegen als die darüber hinaus gehenden projektiven ‚Potenzen‘ und Absichten desjenigen Subjekts, für welches das Werkzeug als Werkzeug fungiert. Der Übergang von guter, d.h. realontologisch möglicher Körperformung hin zu dessen Überformung oder Deformation ist gegenstandstheoretisch allein allerdings kaum mehr angemessen bestimmbar. Dies liegt daran, dass der Mensch allererst durch das Empfinden seines Körpers (und seiner ‚Signale‘) zu der Erfahrung gelangt, dass und wie ein Übermaß an Formung zur Destruktion des Körpers führt. Der Normalität somatischer Seinsgrenzen entspricht daher, ohne sich immer exakt mit dieser zu decken, das *Erlebnis* normaler Fitness bzw. Körperform.[16]

Was für empfindungslose Dinge gilt, das gilt nicht für das ‚besondere Ding‘, das der Mensch ist, sofern er sich in seiner Körperlichkeit zu erleben vermag. Während ein Ding seine Deformationen passiv sowie entlang ontischer Spielräume derart durchläuft, dass die ‚Höchstform‘ der normalen Wesensverwirklichung (der Krug auf

dem Tisch) geradewegs in mögliche andere (und sozusagen formtiefere) Zustände hinübergleiten kann (der zerbrochene Krug am Boden), spürt der Mensch normalerweise das Verbogen-sein seiner Extremitäten, das Überdehnt-sein seiner Sehnen, das Zerbrochen-sein seiner Knochen oder auch das Überreizt-sein seiner Nerven. Man kann diese Zustände, obwohl sie nur als *phänomenale* Zustände eben *diese* Zustände sind, durchaus auch ontologisch verstehen – nämlich als eine Art Herrschaft der Form über die Materie. Der körperliche Extremsport, der mit dieser Herrschaft bereits im Namen kokettiert, bietet hierfür ein anschauliches Beispiel.[17] Dies gilt zumindest dann, wenn man in Rechnung stellt, dass sein ideales Ziel nicht etwa das bloße *Erreichen* der körperlichen Grenzen ist, sondern die den Form-Materie-Zusammenhang als solchen aufsprengende (oder logisch gesehen: negierende) Grenz*überschreitung*. Diese ‚Zielsetzung’ einmal unterstellt, verkörpert der Extremsportler ein Paradox: Geht es ihm doch darum, mittels absolut gesteigerter Formung der eigenen Körpermaterie dieselbe so zu regieren, dass das Subjekt der Formung in ein Jenseits des hylemorphistisch Möglichen gelangt. Der in dieser Transzendenzerwartung eventuell mitschwingende Todestrieb wird überwölbt von einer unzureichenden bzw. verzerrten Ontologie des Möglichen und des Wirklichen; und es ist wiederum diese Verzerrung, die den eigentümlichen Intellektualismus des Extremsportlers als eines typischen Körper-Formalisten offenbart.

Damit, dass der Extremsportler seine physischen Formungsaktivitäten unter der Leitidee der Selbst-Verwirklichung durchführt, wird er zu einem lebensweltlichen Repräsentanten der Sartre’schen Unaufrichtigkeit (*mauvaise foi*). Denn das, was hier ‚verwirklicht‘ werden soll, also das körperliche Selbst im Medium totaler Selbstformung, ist im gleichen Atemzug gerade das, was sich der Verwirklichung mit realontologischer Notwendigkeit widersetzt. Zur Verwirklichung des körperlichen Selbst als eben einer *realen* Möglichkeit gehört die aus phänomenaler Selbsterfahrung vertraute Eingrenzung des Formtriebes in dem Maße, in dem der somatische ‚Teil‘ des Menschen *sein* Recht auf Dasein und Sosein einklagt – und zwar dadurch, dass er funktionelles Moment im psychosomatischen Ganzen zu sein beansprucht. Normales körperliches in-Form-sein ist, in seinen individuell höchst verschiedenen Realisationen, nichts anderes als ein (durchaus buchstäbliches) sich-Bewegen in diesen Maßen und Grenzen; und nur das, was sich innerhalb dieser Grenzen normal bewegt, erfüllt die Bedingung, in einem nicht-objektivistischen Sinne zugleich *gegenständlich wirklich* und *als wirklich subjektiv erfahrbar* zu sein.

Das phänomenologisch normale in-Form-sein wird im Körperformungsextremismus dadurch außer Kraft gesetzt, dass die oben bereits angeklungene Gleichursprünglichkeit von Sein und Erfahrung zur reellen Zweiheit, nämlich zu derjenigen von unförmlicher und radikal-formaler Körperlichkeit, formalisiert wird; die Opposition von Natur oder Geist lässt auf schlechte Weise dadurch grüßen, dass sie, vollkommen unzulässig, direkt auf den (damit zugleich selbst geschaffenen) Dualismus von Stoff und Form abgebildet wird. Während die normale Phänomenologie das ‚Optimum‘ körperlichen in-Forms-seins allenfalls als Gratwanderung, nämlich als ein dauerndes und der Erfahrung immer wieder neu entspringendes Balancegeschehen zwischen Formierung und Verkörperung versteht, sucht der Körperextremist sein Heil insofern in einer unmöglichen Verwirklichung, als realmögliche Körpererfahrung eben niemals durch absolute Formalisierung zu erzielen ist. Ein körperextremistisches Verhalten, welches sein Ziel als *Selbstverwirklichung* selbstmissversteht, gelangt denn auch nicht zufällig, sondern mit Notwendigkeit an das Ende aller realen physischen Möglichkeiten. Das ‚Ziel‘ dieses ‚Verhaltens‘ ist – psychologisch vielleicht unerkannt, ontologisch dagegen mit Sicherheit – Erschöpfung, körperliches Versagen, Tod.

Das Extreme des Extremsports liegt unter anderem in dem (unbewussten) Versuch, sich radikal gegenüber einer Anthropologie abzugrenzen, die das physiologische Gegeben-sein des Körpers und seiner Normen ernst nimmt. Kants Anthropologie in *pragmatischer* Hinsicht ist hierbei, freilich in anthropotechnisch zugespitzter Auslegung, Plan und Programm, aber der Plan wird gleichsam übererfüllt. Anstatt nämlich den Spielraum, der in physischer Hinsicht *zwischen* der Empfindungslosigkeit des trägen und der totalen Gefühlspräsenz des ‚perfekt‘ durchgestalteten Körpers liegt, auszuschöpfen, springt der Körperextremist über die gesamte Breite des realmöglichen Spektrums hinweg – und landet so im Außerhalb jeder Form wie jeder Materie. Dieser Sprung ist weniger durch Maßlosigkeit gekennzeichnet, als vielmehr dadurch, dass die ‚Maße‘– die ontologisch-theoretischen nicht weniger als die handfesten *body*-Maße – von seiner Subjektivtät ausgehend als diejenigen fixiert bzw. normiert werden, die entweder, wie man sagt, ‚gar nicht gehen‘ (physiologisches Sosein des *status quo*) oder die ‚absolut top‘ sind (körperpragmatisches Seinsollen des Idealkörpers). Für diesen Sprung vom durchschnittlich-wirklichen hin zum idealen Körper ist die Formgebung, und zwar in jeder konkreten Ausformung, das anthropotechnische Medium; und nicht selten ist sie, speziell in der Selbstdarstellungsfunktion, welche speziell den heutigen Körpern gesellschaftlich zukommt, Medium und Botschaft in einem.

Man kann die Idee des Extremsports vielleicht dann am Besten verstehen, wenn man, jenseits des Studiums der Individualpsychologie des Extremisten, einsieht, dass sie zunächst einmal eben dies ist, nämlich eine *Idee*. Wenn irgendwo die Rede vom Geist als dem „Widersacher“ (Ludwig Klages) des Seelischen und des Leiblichen einen Sinn hat, dann dort, wo die verborgene Intention der körperlichen Selbsterfahrung in der tendenziellen Selbstabschaffung von Materie (und damit natürlich auch von Form) besteht. Als Tendenz liegt diese Bewegung natürlich nicht erst dort vor, wo es direkt zur Destruktion des Körpers durch massive Deformationen (z.B. autoaggressiver Art) kommt. Die zum völligen außer-Form-sein führende Deformation ist vielmehr nur der realmögliche Endpunkt einer Reihe formalisierender Operationen, die ihrerseits auf lebenspraktisch durchaus harmlose Weise mit den Verhältnismöglichkeiten von Materien und Formen spielen. Ein relativ harmloses Materie-Form-Spiel spielt etwa der Tätowierte: also derjenige, der seiner körperlichen Haut eine zweite, ‚symbolische‘ bzw. symbolisierende Haut einbrennen lässt. Natürlich ist auch das Tätowieren insofern destruktiv, als die körperliche Haut durch die Behandlung vorübergehend zerstört wird. Die Besonderheit des Tätowierens liegt jedoch darin, dass die durch sie vollzogene Formalisierung des Körpers den Charakter der ‚Hautlichkeit‘ der leiblichen Haut nicht etwa verdrängt, sondern im Gegenteil eher verstärkt. Anders als etwa beim Piercing arbeitet die tätowierende Formung nicht negativierend *gegen* die Materialität des Körpers an, sondern stellt sich geradezu in den Dienst der Haut, welche als notwendiges Substrat der Formung ihren Eigensinn letztlich behält. Hier wird – buchstäblich *handgreiflich* – deutlich, wie sich Dienst und Herrschaft, wenn man denn überhaupt von beidem sprechen möchte, verteilen: Im Ziehen und Reiben an der tätowierten Hautstelle ‚verzieht sich‘, und zwar im doppelten Wortsinn von Verschwinden und Verschwimmen, die Form des eintätowierten Symbols; woraus erhellt, dass die Form-Materie-Beziehung keineswegs von Gnaden der Form besteht. Beim Piercing als einer unmittelbar destruktiven Formalisierung verhält es sich dagegen ersichtlich anders. Dort, wo im Angesicht der Existenz des Piercings ehedem Haut war, ist nunmehr nur noch Metall. Die Phänomenologie des Piercings basiert also, ontologisch betrachtet, auf einer direkten Verneinung der Materie, über welche – als eben verneinter bzw. zerstörter – freilich ebenfalls keine Herrschaft seitens der Form mehr möglich ist.

Der phänomenologisch erfahrbare und zugleich ontologisch grundierte Unterschied zwischen Tattoo und Piercing macht deutlich, dass es unangemessen wäre, den formalisierenden Umgang mit dem eigenen Körper zu pauschalisieren und als pauschalisierten ebenso pauschal zu verurteilen (oder zu verherrlichen). Dies gilt

zumal, wenn man bedenkt, dass das Sein in Form ganz grundsätzlich auch positiv zur Steigerung der körperlichen Selbsterfahrung beitragen kann; weshalb der Ausdruck ‚in-Form-sein‘ denn auch umgangssprachlich eher Assoziationen des Guten hervorruft. Ein gut definierter Körper etwa kann durchaus nicht nur ganz allgemein zum somatischen Wohlbefinden eines Menschen, sondern auch zur Steigerung seines Selbstgefühl beitragen, und damit subjektiv dazu führen, dass man sich *wirklicher* fühlt. Der Komparativ ‚wirklicher‘ ist hier insofern berechtigt, als es aus phänomenologischer Sicht nicht mehr allein um das ontologische (und als solches nicht steigerbare) Wirklich-*sein* des Körpers geht, sondern um dessen subjektive Erfahrung. Anders als in der Ontologie, in der sich ‚Wirklichkeit‘ weder sinnvoll pluralisieren noch sinnvoll steigern lässt, kennt die phänomenale Selbsterfahrung durchaus *Grade* der Wirklichkeit – also Zustände, die sich aus der Erlebnisperspektive desjenigen, der sich in ihnen befindet, mehr oder weniger wirklich ‚anfühlen‘.[18] Man kann sogar pointiert sagen, dass es zur Natur aller phänomenologisch normalen Körperzustände gehört, dass ihr Wirklichsein geradezu von ihrem mehr oder weniger wirklich-*Wirken* abhängt, dass also, anders gesagt, die Gradualität des Wirklichkeitserlebens kein akzidentelles, sondern ein notwendiges Merkmal des Erlebens, sofern es eben Erleben *ist*, darstellt. Man erkennt von hier aus sogleich, dass der Extremismus körperlicher Formung im Grunde einen Kampf gegen den jederzeit ‚bloß‘ graduellen Charakter des Erlebens von Wirklichkeit darstellt – ein Kampf, der insofern fatal enden muss, als er die Natur der Möglichkeit, eigenkörperliche Wirklichkeit zu erleben, notorisch verkennt.

Das Spektrum der Möglichkeiten, Materie und Form am eigenen Leibe miteinander zu korrelieren und zu kombinieren, ist durchaus reich. Aber es ist, schon weil es Spektrum, Spielraum und gelebter Zwischenraum ist, nicht unendlich. Der Körperextremist verwechselt die Tatsache, dass sich jede Form naturgemäß *über* die körperliche Materie legt, mit seinem Wunsch, aus diesem natürlichen ‚Über‘ einer jeder Formung eine handfeste Über-Formung zu machen: was auf die Elimination der Materie durch die Form, auf einen, wie ich es nennen möchte, *eliminativen Formalismus* hinausläuft. Anders als diejenigen Arten des Wünschens, deren Wunschobjekt sich konkretisieren und realisieren lässt, ist dieser Wunsch zweifellos von der Art des Wahns. Als solcher lässt er sich mit den methodischen Mitteln der allgemeinen Psychologie schon deshalb nicht erklärend auflösen, weil die Psychologie über das Wünschen nur als einen faktischen seelischen Vollzug urteilt, nicht dagegen über das überhaupt normativ Wünsch*bare* als dem, was – auf der Basis ontologischer Sachverhalte – gerade deshalb *gewünscht* werden kann, weil es prinzipiell realisierbar ist. Ich kann mir, weil dies in der Ontologie seelischen Seins beschlossen ist, einen Traum-Körper sehr wohl wünschen. Aber ich kann für einen solchen natürlich praktisch deshalb nichts tun, weil ‚Traumkörper‘ eben als solche (und keineswegs bloß ‚*per definitionem*‘) unwirkliche Körper sind – oder, positiv ausgedrückt, Ideen oder Einbildungen *von* Körpern. Vieles spricht dafür, dass sich im Denken des Körperformalisten zwei Ideen miteinander vertauschen, die keinen gemeinsamen Schnittpunkt aufweisen: Einerseits die Idee einer *wirklichen* Möglichkeit, die ihren Bezugspol im phänomenalen Erleben des ‚Leibes in Form‘ hat; andererseits die (wenn man so will: traumidealistische) Idee einer einzig im Denken (oder: als Gedanke) *möglichen* Wirklichkeit des Körpers, sofern dieser, und zwar einzig idealiter, nur noch und vollends Form ist. Die bizarre Vermengung dieser beiden Ideen führt dazu, dass der extremsportliche Körperkult Unwirkliches zu verwirklichen helfen soll. Das Ding aber, was so *qua* Über-Formung hergestellt werden soll – also der nur noch Form seiende und somit gar nicht mehr als Leib erfahrbare Körper – ist das berühmte ‚Ding der Unmöglichkeit‘. Wer danach strebt, dieses Ding ‚möglich‘ zu ‚machen‘, der wird zwar sein Denken und Wünschen in regem Gang halten, niemals dagegen seine Physis in normaler, d.h. spielräumlicher Form bewahren. Im reinen Denken der äußersten Formalität der eigenen Physis verschwindet der wirkliche Leib – und mit ihm verschwindet auch die reale Möglichkeit, auf angemessene Weise körperlich in Form zu sein und zu bleiben.

4 Schluss

Nach einem nicht zu langen und anstrengenden Jogginglauf oder auch nach einigen Bahnen im Schwimmbad fühlt sich der Mensch körperlich in Form. Und da er in diesem Fall ja wirklich gelaufen oder geschwommen ist, hat auch sein realer Körper seinsmäßig an Form gewonnen. Es ist die Erfahrung selbst, die uns im Normalfall davon überzeugt, dass und wie in unserem Körpersein und unserem Leibempfinden Materie und Form eine differenzielle Einheit, eine Art Zueinander-sein bilden. Und es ist gerade nicht der ‚Kult‘ des Körpers, der die Wirklichkeit psychosomatischen Wohlbefindens praktisch befördern oder theoretisch verständlich machen kann.

Es besteht nun einerseits kein Grund, andererseits aber sehr wohl Grund zur Besorgnis. Ein manifester Dualismus von Form und Materie ist auf theoretischem Niveau insofern nicht sonderlich bedenklich, als er sich, bei ein wenig genauerer Betrachtung, relativ gut widerlegen, d.h. in seinem standpunktlich bedingten Rationalismus durchschauen lässt. Bedrohlicher dagegen ist es, wenn dieser Dualismus unerkannt in das praktische Leben der Menschen einströmt, indem er dem Körper gerade dort Kultobjekt-Status einräumt, wo er ihn einer selbstzerstörerischen Überformung opfert. Wir leben in einer Zeit, in der, neben vielem anderen, Körperkult großgeschrieben wird – und zwar sicherlich größer als normale körperliche Selbsterfahrung. Wie ich jedoch habe zeigen wollen, sprechen gegen die Ideen dieses Kultes gewichtige Gründe, die aus der Richtung einer phänomenologischen Ontologie körperlichen Seins durchaus noch schlagkräftiger als hier geschehen formuliert werden können.

Literaturverzeichnis

Aristoteles (2005): *Metaphysik*, hg. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg
De Vries, Josef (1993): *Grundbegriffe der Scholastik*, Darmstadt
Figal, Günter (2009): „Phänomenologie und Ontologie“, in: G. Figal und H.-H. Gander (Hg.): *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, hg. von, Frankfurt/M., 9–24
Hartmann, Nicolai (1980): *Philosophie der Natur*, Berlin
Hartmann, Nicolai (1966): *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin
Hübner, Johannes: „hylé / Materie“, in: O. Höffe (Hg.): *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart 2005, 271–275
Kant, Immanuel (1983): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: W. Weischeidel (Hg.): Immanuel Kant, Werke in zehn Bänden, Band 10, Darmstadt
König, Josef (1937): *Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik ‚Ontologie und Sprachphilosophie*, Halle
Krämer, Sybille (1998): „Das Medium als Spur und als Apparat“, in: Dies. (Hg.): *Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, Frankfurt/M., 73–94
Marx, Werner (1972): *Einführung in Aristoteles‘ Theorie vom Seienden*, Hamburg
Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York
Rolf, Thomas (2006): *Erlebnis und Repräsentation. Eine anthropologische Untersuchung*, Berlin
Sartre, Jean-Paul (1993): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg
Schapp, Wilhelm (2004): *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, hg. und eingeleitet von Th. Rolf, Frankfurt/M.
Sloterdijk, Peter (2009): *Du musst Dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt/M.

Waldenfels, Bernhard (1998): „Experimente mit der Wirklichkeit“, in: S. Krämer (Hg.): *Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, Frankfurt/M., 213–243

(Endnotes)

1 Die Ambivalenz *dieses* Ruhens besteht darin, dass es, fernab davon, direkt Unruhe (also logische Negation, nämlich: Nicht-Ruhe) zu sein, doch als *nicht-ruhendes Ruhen* wirkt; vergleichbar vielleicht mit der sprichwörtlichen ‚Ruhe vor dem Sturm‘. Dies setzt freilich voraus, dass es ein charakterologisch davon verschiedenes Ruhen gibt, welches unmittelbar den Eindruck, *ruhendes Ruhen* zu sein, erweckt. Das Sein des formlosen (vegetierenden) Körpers scheidet als Beispiel hierfür wohl aus, da es ja, wie oben gesehen, bereits aufgrund seiner grenztypologischen Bestimmtheit eher ‚Geschehen‘ (bzw. amorphe und träge Beweglichkeit über sich hinaus) repräsentiert. Der Eindruck nicht-ambivalenten, also direkt *ruhenden* Ruhens könnte somit so allenfalls vom Sein des unbelebten Dings auszugehen, sofern diese, selbst noch in Bewegung, absolut in sich selbst zu ruhen scheinen. Dies wäre charakterologisch weiter zu verfolgen.

2 Zur charakterologischen Stellung des wässrig-Wirkenden zu anderen Charakteren (und zwar speziell zum Klebrigen; vgl. Jean-Paul Sartre (1993, 1026ff.). Sartre wiederum verweist auf die Philosophie der materiellen Imagination, die Gaston Bachelard in *L‘eau et le rêves*. *Essai sur l'imagination de la matière* (1943) in Bezug auf das Wässrige präsentiert hat.

3 Wesentlich zum Verständnis der (an dieser Stelle nicht weiter verfolgten) charakterologischen Bestimmung des in-Form-seins (als eines ‚spannungsvoll-fest-Wirkenden‘) sowie des außer-Form-seins (als eines ‚wässrig-Wirkenden‘) ist die von Josef König (1937) getroffene Unterscheidung zwischen determinierenden und modifizierenden Prädikaten.

4 „Die physiologische [Anthropologie; T.R.] geht auf die Erforschung dessen, was die *Natur* aus dem Menschen macht“, und zwar im Gegensatz zur pragmatischen, die auf das geht, „was er, als frei handelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll“ (Immanuel Kant 1983, 399). Diese Einteilung der anthropologischen Forschung deckt sich aus zwei Gründen nicht vollständig mit dem subjektbezogenen Gegensatz von in-Form-sein und außer-Form-sein. Erstens beschränkt sich bei Kant die Pragmatik der Selbstgestaltung nicht auf den Umgang mit dem eigenen *Körper*, sondern umfasst auch die geistige und moralische Formung des Menschen. Zweitens spricht Kant in physiologischer Hinsicht der Natur keineswegs eine den Menschen formende Qualität ab. Er legt den Akzent lediglich darauf, dass sich natürliche Formungsprozesse jenseits der menschlichen Selbstbestimmung vollziehen – also bloß *am* Menschen, nicht aber bewusst *durch* diesen initiiert, stattfinden.

5 Die leibphänomenologische Orthodoxie setzt die Akzente im Leib-Körper-Verhältnis im Anschluss an Maurice Merleau-Ponty und Hermann Schmitz freilich wesentlich anders. Aus ihrer Sicht ‚ist‘ der Mensch im strengen Sinne gar nicht ein Körper (und zudem auch noch Leib), sondern er ist sozusagen ein grundständig leibliches Wesen. Diese Deutung überschreitet meines Erachtens die Grenze dessen, was sich phänomenal ausweisen lässt; und sie bedeutet zudem einen Bruch mit den Ursprüngen des Leibdenkens, wie es sich etwa bei Arthur Schopenhauer zeigt. Während Schopenhauer noch ganz selbstverständlich von *zwei* Gegebenheitsweisen des Körpers spricht, nämlich der objektiven ‚äußeren‘ und der subjektiv ‚inneren‘, kürzt die neuere Leibphänomenologie die erste Gegebenheitsweise dadurch gleichsam weg, dass sie sie bloß noch als einen defizitären Modus der originären (inneren wie äußeren) Leib-Erfahrung auffasst. Fataler Weise ist, worauf ich hier nur undeutlich hinweisen kann, die Möglichkeit dieser Kürzung unmittelbar in Schopenhauers Auffassung angelegt, dass das Körper-*sein* auf einem (immerhin zweifachen) Körper-*Gegebensein* beruht. Geht man aber, wie Schopenhauer, anstatt vom Körper-sein vom Gegebensein des Körpers aus, dann ist der leibphänomenologische Schritt zur Elimination der vermeintlich uneigentlichen ‚äußeren‘ Gegebenheit schnell gemacht. Eine Folge ist dann leider die, dass Körperwissenschaft und Körpererfahrung einander kaum mehr begegnen können.

6 Das ‚Zugleich‘ von Formung und Empfindung kann man *logisch* als begriffliche Gleichursprünglichkeit oder *ontologisch* als reales Gleichzeitig-sein verstehen. Die erste Deutung dürfte von Philosophen bevorzugt werden, die, im Anschluss an Kant, Zeit primär als Anschauungszeit auffassen (und dabei Anschauung wiederum an formal-apriorische Bedingungen ‚innerer Sinnlichkeit‘ knüpfen). Die zweite und heute wohl eher seltenere Deutung beruht darauf, Zeit nicht als *Form der Anschauung*, sondern als Zeitlichkeit des Seienden selbst, z.B. als Realzeitlichkeit des realen Seins, zu begreifen. Phänomenologisch ist diese Deutung insofern plausibler, als ja das *Empfinden* der körperlichen Formung sich vom Empfinden eben der *körperlichen Formung* auch und gerade in zeitlicher Hinsicht nicht sinnvoll trennen lässt: das den-Körper-Formen und das Empfinden dieses Körperformens finden realzeitlich zugleich statt! – Es ist dies übrigens kein Plädoyer für den Vorrang der so genannten objektiven oder mathematischen Zeit vor der so genannten subjektiven; denn beide sind ja ‚Seiten‘ der einen Realzeit, ‚in‘ welcher sich Empfindungen und objektive Prozesse zeitlich ‚treffen‘. Kritikwürdig erscheint mir dagegen die Tendenz Kants, die Realzeit durch die anschauungsformale Zeit transzendentalphilosophisch zu unterwandern. Zur diesbezüglich durchgeführten Kritik vgl. Nicolai Hartmann (1980, 52–64).

7 Wie denn auch überhaupt das Verhältnis von Phänomenologie und Ontologie als eine Querstellung beider zueinander charakterisiert werden kann. Die Frage nach Vertikale und Horizontale oder auch nach Standbein und Spielbein in dieser Beziehung hat historisch je nach Standpunkt der Betrachtung gewechselt; und zwar in Abhängigkeit davon, ob in der Frage nach dem Sein des Seienden das Seinsprimat der Welt (mitsamt dem Menschen als einem ihrer objektiven Bestandteile) oder dem Menschen (in seiner die Welt subjektiv konstituierenden Funktion) zugesprochen wurde. Einschlägig für die erste Lesart ist, außer Aristoteles, im 20. Jahrhundert etwa Nicolai Hartmann. Bedeutsam für die zweite Lesart sind Edmund Husserl und die von ihm inspirierten Transzendentalphänomenologen. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Ontologie vgl. G. Figal (2009), der das Problem der Querstellung am Beispiel von Husserl und Heidegger verdeutlicht.

8 Über diese führt Aristoteles (2005, Buch IX, 1049a24-27) aus: „Gibt es nun ein Erstes, was nicht erst noch nach einem Anderen als aus diesem bestehend bezeichnet wird, so ist dies erster Stoff; z.B. wenn die Erde aus Luft, die Luft nicht Feuer, sondern aus Feuer ist, so ist das Feuer erster Stoff und nicht ein bestimmtes [also: geformtes; T.R.] Etwas“. Johannes Hübner (2005, 274) erläutert: „In der Forschung ist umstritten, ob Aristoteles überhaupt das Konzept einer völlig unbestimmten *prima materia* vertreten hat, weil das Konzept selbst schwer verständlich erscheint“. Für den gegenwärtigen Zusammenhang genügt es festzustellen, dass Aristoteles die erste Materie, egal nun, ob er sie nun faktisch hat gelten lassen, auf jeden Fall als ungeformt hätte ansehen müssen. Gerade die Schwierigkeit, dies auf nachvollziehbare Weise tun zu können, steigert die Attraktivität des Hylemorphismus, den Aristoteles eindeutig vertritt.

9 Das Prinzip-sein der Materie ergibt sich natürlich auch aus der Tatsache, dass die Materie bei Aristoteles eine der vier Ursachen der Dinge darstellt (vgl. Aristoteles 2005, Buch I, 983a23ff.). In der Ursachenlehre freilich wird die Prinzipienartigkeit des Materiellen eher verdeckt als offenbart, da sich hier der Stoffaspekt der Materie in Aristoteles' Beispielen vor den Prinzipienaspekt der *Ursächlichkeit* des Stoffes schiebt. Der Anschein, dass sich der Materiebegriff auf ein den Dingen stofflich Zugrundeliegendes reduzieren lässt, wie (noch) der (heutige) Materialismus meint, entsteht notwendig aufgrund der Anlage der aristotelischen Ursachenlehre, die sich als *analytische* Ontologie präsentiert. Gleichwohl handelt es sich dabei bloß um einen Anschein. Denn dasjenige, was, ontologisch analysiert, den Charakter der Unverbundenheit suggeriert, kann ontisch dennoch als unmittelbar verbunden (*synhólon*) aufgefasst werden. In seinen *Logischen Untersuchungen* (1900/01) hat Husserl diese Differenz klar herausgearbeitet, indem er zwischen den objektiven *Teilen* eines Gegenstandes und den konstitutiven *Momenten* seiner Auffassung unterschieden hat.

10 Man kann dies mit gutem Grund bezweifeln, und Nicolai Hartmann (1966) hat dies auch getan. In Bezug auf die zwei Gegensatzpaare Form / Materie und Potenzialität / Aktualität stellt Hartmann fest, dass das erste Paar offensichtlich ein konstitutives, das zweite dagegen einen modalontologisches Gegensatzpaar bildet. Gegen die aristotelische Paarungsgegensätzlichkeit wendet er Folgendes ein: „Aristoteles nimmt zwar die Form als ein aktiv bewegendes Prinzip; aber damit überschreitet er bereits den Sinn des Formseins und schiebt der ‚Form‘ ein Moment der ‚Energeia‘ unter, das seinen Gegensatz nicht in der Materie, sondern in der ‚Dynamis‘ hat“ (ebd., 3). Hartmann will darauf hinaus, dass das teleologische Verhältnis, das Aristoteles zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit (im Sinne etwa der Verwirklichung bestehender Anlagen) annimmt, nicht in den rein konstitutionstheoretischen Sinn des Formbegriffs einfließen darf. Weder ist die Form das ‚innere‘ Telos des Stoffes, noch gilt laut Hartmann andererseits, dass überhaupt jede Verwirklichung – also jedes *wirkliche* Möglichsein von Etwas – teleologischer Natur sein muss (wie die Realisation von Etwas aufgrund von Effizienzkausalität beweist). Dadurch, dass Aristoteles letzteres annimmt, spaltet sich ihm „die ganze Welt des Realen in potenziell Seiendes und aktuell Seiendes“ (ebd., 4) mit der Konsequenz, dass „das im Zustand der Dynamis Seiende als ein bloß uneigentlich Seiendes, oder gleichsam Halbseiendes“ (ebd., 5) dasteht; wie etwa der Same im Verhältnis zur Pflanze. Dagegen gibt es aus Sicht von Hartmann Modallehre kein halbiertes Seiendes: Der Same ist, modaltheoretisch aufgefasst, nicht ‚weniger‘ wirklich als die Pflanze, die – trotz oder gerade wegen ihrer Inaktualität – aus ihm hervorgehen wird.

11 Zu der Frage, wie sich dieser ‚Funktionalismus‘ im Rahmen der Psychologie des Aristoteles ausgestaltet, vgl. Thomas Rolf (2006, besonders Kapitel 1).

12 Diese Bestimmung bezieht sich freilich nicht auf die von Aristoteles zudem ausgemachte ‚intelligible Materie‘, welche sich auf das Sein mathematischer Gegenstände bezieht (vgl. Aristoteles 2005, Buch VII, 1036a9-12). Aus der Perspektive der bei Aristoteles im Ganzen dominierenden *real*ontologischen Betrachtung wirkt die Annahme einer noetischen Materie wie ein gewisser Fremdkörper; und es stellt sich die Frage, ob Aristoteles den prägnanten Begriff des Materiellen in Bezug auf die *mathémata* nicht überdehnt. Nicht zufällig äußert sich auch Hübner (2005, 273) diesbezüglich eher fragend: „Möglicherweise ist die intelligible Materie z.B. geometrischer Objekte als Ausdehnung zu verstehen“. Um aber so verstanden werden zu können, müsste an der Ausdehnung strikt zwischen ungestalteter (und damit eben nicht schon ‚objektiver‘) und gestalteter Ausdehnung unterschieden werden. Die Materie der Ausdehnung könnte dann gegebenenfalls so etwas sein wie die objektivierbare geometrische Räumlichkeit als solche, deren ontologischer Status freilich dunkel bliebe.

13 „Es ist also offenbar, dass die Form, oder wie man sonst die Gestaltung des Sinnlichen nennen soll, nicht wird, und dass es keine Entstehung derselben gibt […]; denn dies, die Form, ist vielmehr dasjenige, was *in* einem anderen wird, durch Kunst oder durch Natur oder durch das Vermögen des Hervorbringens“ (Aristoteles 2005, Buch VII,

1033b5ff.). – Es ist nicht leicht, Aristoteles‘ Behauptung auch sprachlich Rechnung zu tragen; sagt man doch z.B. ohne Zögern, dass sich die Form der Buchseite, die nunmehr geknickt ist, kurz zuvor dagegen noch nicht-geknickt war, geändert hat. Wer sich so ausdrückt, behandelt die Form nach wie vor als etwas der Materie-Form-Beziehung Äußerliches: als etwas, das, weil es scheinbar für sich bestehen kann, an sich selbst bald beständig, bald im Wandel sein kann. Für Aristoteles dagegen bleibt es dabei, dass sich die Form *als Form* nicht wandeln kann: Das Geknicktsein kann, als es selbst, nicht das nicht-Geknickt-sein sein oder werden, während natürlich eine Buchseite jederzeit geknickt werden, d.h., *ihre* Form verändern kann. Einfacher gesagt: Das Umknicken der Buchseite ist kein sich-Wandeln oder Werden der *Form* (der Buchseite), sondern ein sich-Wandeln der (Form der) *Buchseite*.

14 In Bezug auf eine realistische Phänomenologie solcher buchstäblichen ‚Sach-Verhalte‘ sind nach wie vor Wilhelm Schapps *Beiträge zu einer Phänomenologie der Wahrnehmung* (1910) eine maßgebliche Quelle. Man kann Schapps Buch, das sich vordergründig an der Wahrnehmungslehre Husserls orientiert, über weite Strecken auch als phänomenologische Materialwissenschaft lesen, ohne der Intention des Verfassers damit Gewalt anzutun. Worauf Schapp besonders hinweist, sind die im eigentlichen Sinne *materialen Implikationen*, die in der Wahrnehmung dinglicher Sachverhalte gerade dort liegen, wo die Dinge ihre stofflichen Möglichkeiten für den Betrachter noch vor jeder Reflexion evident werden lassen: „Stößt Hartes gegen Hartes, so stößt es sich gegenseitig ab. Das Leichte schwimmt auf dem Schweren, es versinkt im Leichteren. Das Zähe biegt sich eher, als es bricht, das Spröde biegt eher, als es sich biegt. Das Klebrige hält das fest, was in seinen Bereich kommt. Das Dünnflüssige fließt auseinander. […]“. Hier handelt es sich um stoffliche Wesenssachverhalte, deren Implikationen sich, anders als die materiellen Implikationen im Rahmen der Logik (Robert B. Brandom), unmittelbar der sinnlichen Auffassung offenbaren. Im Kontext von Logik und Sprachphilosophie ist das Konzept der Materialität dagegen bereits nur noch metaphorisch im Gebrauch, weil es hier um Implikationen allein von *Begriffs*materien geht.

15 Das aristotelisch geprägte Mittelalter hat aus dem Problem der Trans-Formation des Gegenstandes freilich ein Streitthema gemacht. Dies liegt insofern buchstäblich in der Natur der Sache, als dass Materie-Form-Problem natürlich eng mit dem Problem der *Identität* der Substanz und damit auch mit der Frage nach dem *Wesen* des Seienden zusammenhängt. Ich kann dieser Thematik hier nicht weiter nachgehen, aber immerhin auf die konzisen Erläuterungen dazu bei Josef de Vries (1993, 42ff.) hinweisen. Dass die Moderne die Möglichkeiten des Transformismus anders einschätzt als Aristoteles und die Aristoteliker, bedarf kaum der Erwähnung. Ob dabei der Transformismus jedoch immer als *Realmöglichkeit* in Anschlag gebracht wird, ist zweifelhaft. Es bedürfte hier der eingehenden Prüfung.

16 Nichtdeckung kann etwa heißen, dass das Gefühl der normalen Fitness der objektiven Realmöglichkeit dessen, was körperlich ‚noch geht‘ bzw. gut ist, nicht exakt entspricht. Nach einem Lauf über eine bestimmte Distanz kann daher jemand etwa das Gefühl haben, er oder sie könne durchaus noch weiter laufen, während dies ‚aus Sicht‘ des Körpers nicht empfohlen wird. Nicht immer ‚meldet‘ der Körper seinen Zustand punktgenau an das Gefühl des Verkörperten. Noch anders gesagt: Psyche und Soma sind nicht immer im Gleich-Takt, obwohl sie in der (Normalfall genannten) Regel durchaus *ähnlich* rhythmisiert sind.

17 Die folgenden Ausführung sind nicht als ‚Kritik‘ des Extremsports zu lesen, denn die phänomenologische Ontologie nimmt, zumindest unmittelbar, keine Wertungen vor. Natürlich kann sich aus der Perspektive, von der aus sie auf das Phänomen blickt, indirekt dessen z.B. moralische oder sittliche Kritik*würdigkeit* erweisen. Dieser Würdigkeit selbst wiederum gesondert nachzugehen, steht außerhalb des Interesses dieses Aufsatzes.

18 Ganz in dieser Richtung liegt die folgende Feststellung von Bernhard Waldenfels (1998, 219): „Hat es Sinn zu sagen: Etwas ist wirklicher als das andere? Lässt Wirklichkeit eine Steigerung zu? Gewiss dann nicht, wenn einzig das als wirklich gilt, was der Fall ist. […] Ein Mord ist nicht wirklicher als eine Ohrfeige, und der Wetterbericht hat nicht weniger Wirklichkeitsgehalt als eine Katastrophenmeldung. Dies gilt, so lange uns die Dinge nichts oder gleich viel angehen. Die Sachlage ändern sich, wenn Interessen, Bedürfnisse und Emotionen ins Spiel kommen und wenn die Dinge […] mehr oder weniger Gewicht haben, wenn sie uns stärker oder schwächer *ansprechen* oder *angehen* und uns auf diese Weise näher oder ferner stehen“.

Zum Autor

PD Dr. Thomas Rolf (*1967) lebt in Marburg und arbeitet als Lehrbeauftragter für Philosophie an verschiedenen Universitäten Mitteldeutschlands. Interessenschwerpunkte: Lebensphilosophie, Phänomenologie, Philosophische Anthropologie, Kritische Ontologie.
Kontakt: thomas.rolf@phil.tu-chemnitz.de